

DIALETHEISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA

Susana Gómez Gutiérrez¹
ENSAYO

1

Filósofa y Magister en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y doctora en filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente es investigadora independiente. Hace parte de los grupos de investigación CETRE (Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones), Darsana, Red Colombia de Filosofía de la Religión y Las vías del eros en el Renacimiento. Es miembro cofundador de la Red Colombiana de Filosofía de la Religión.

DIALETHEISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA²

Dialetheism and mystical experience

Susana Gómez Gutiérrez
batata.susana@gmail.com

RESUMEN:

Desde el punto de vista de todas las religiones, la experiencia mística, como otros tipos de experiencia, tiene un valor cognitivo. Permite decir qué es verdadero y qué no acerca de la realidad última, lo cual, en principio, permite decidir, entre distintos sistemas de creencia religiosos, cuál es el verdadero. No obstante, la variedad y contradictoriedad de dicha experiencia parece negar su valor cognitivo. Si la experiencia mística de distintos individuos es tan variada hasta el punto de ser contradictoria, parece que no podemos decir nada acerca de cómo es realmente la realidad última y, con esto, no podemos decir cuál sistema de creencias religiosas es “el” verdadero. Mi propuesta en este artículo consiste en mostrar que la diversidad y contradictoriedad de la experiencia mística no es un problema para su objetividad porque la realidad última podría a la vez ser una y contradictoria

Palabras clave: experiencia mística, realidad última, contradicciones, dialetheismo.

ABSTRACT:

From the point of view of all religions, mystical experience, like other types of experience, has a cognitive value. It allows one to say what is true and what is not true about the ultimate reality, which, in principle, allows one to decide, between diverse religious belief systems, which one is true. However, the variety and contradictoriness of that experience seems to negate its cognitive value. If the mystical experience of different individuals is so varied to the point of being contradictory, it seems that we cannot say anything about what the ultimate reality is really like, and, with this, we cannot say which religious belief system is “the” true one. My proposal in this paper is to show that the diversity and contradictoriness of mystical experience is not a problem for its objectivity because ultimate reality could be both one and contradictory.

Key words: mystical experience, ultimate reality, contradictions, dialetheism.

² Recibido: 25 de noviembre, 2021. Aceptado: 01 de diciembre, 2021.

A Dios, a la Virgen, a los ángeles, a los santos y a todos los seres de luz, por todo...

I. INTRODUCCIÓN

Quiero comenzar este texto con una experiencia personal. Desde hace mucho tiempo, una de las actividades más importantes en mi vida es ir a la misa y recibir la comunión. Puedo estar cansada, triste, enojada, pero, en el momento en que me acerco a recibirla en mis manos, mi estado vital milagrosamente cambia. La vida toma otro color. A veces lloro y libero toda la energía acumulada en mi interior. Otras veces simplemente me arrodillo en silencio y siento cómo todo mi cuerpo y mi mente se regocijan en presencia del Señor. Las experiencias varían. Pero sea lo que sea que suceda dentro de mí, sé que Él está ahí. Delante de mí, encima de mí, delante, detrás, dentro de mí, sanándome física, mental y espiritualmente. En esos momentos siento que el tiempo no pasa, que mi yo se diluye y ya no sé más de mí.

A esto llamo experiencia mística. Una experiencia con la realidad última que cambia, aunque sea por un instante, nuestro estar en el mundo. Así también la entiende Juan Diego Morales, quien, referenciando a Páramo (2004), Satyanarayana Dasa (2015) y Gellman (2019), afirma: "Podemos hablar de una experiencia religiosa mística en el sentido amplio siguiente: como (supuestamente) teniendo una experiencia directa con divinidades que no son accesibles a través de los modos estándar y comunes de la percepción" (Morales, 2021).

Esto lo complementa Carlos Miguel Gómez, diciendo:

Este sentido de estar en contacto con lo real define la experiencia mística y le confiere la impresión de una certeza absoluta, la cual, a pesar de que suele ser descrita en términos de un desbordamiento de las capacidades de conceptualización, la ubica como la forma privilegiada de conocimiento religioso, a la vez meta y fundamento de la vida religiosa. (Gómez, 2019, p. 116)

Como dice Carlos Miguel, la experiencia mística es la forma privilegiada de conocimiento religioso. Pero no creo que yo sea una persona especial por tener ese tipo de experiencias. Contrariamente a los que creen que la experiencia mística es algo que solo le ha pasado a San Juan de la Cruz, a Santa Teresa de Ávila y al Buda, –entre otros de los llamados místicos–, creo que todos alguna vez, si no muchas veces en la vida las hemos tenido. Estoy segura de que todos, viendo el firmamento o conversando y riendo o llorando con amigos o abrazando a nuestra abuela, o escuchando música, o cuando vemos un paisaje hermoso o estamos inmersos en la naturaleza, o cuando estamos frente a la grandeza de la creatividad de los seres humanos y de todo el universo, o cuando hacemos el amor, cuando amamos hemos tenido momentos en que hemos sentido que hay algo más allá de nosotros mismos con lo cual nos hacemos uno y de lo cual somos parte. Algunos experimentan la realidad última como la nada, como ese estado libre de sufrimiento. Otros como ese estar conectados con todo. Esa sensación de que no hay un soporte último o algo por encima de lo demás. Esa sensación de que todo está al mismo nivel. De que todo tiene que ver con todo. Otros lo experimentan como algo, Dios, que lo sostiene todo. Otros como algo que no se puede poner en palabras.

Y la pregunta es: ¿nos dicen algo todas esas experiencias sobre una realidad última? Si son experiencias tan variadas, algunas contradictorias entre sí, ¿tienen esas experiencias un valor cognitivo? Si lo tienen, y cada una apunta a una realidad última, ¿cuál de esas realidades es la verdadera realidad? ¿ninguna de ellas lo es? Todo esto lleva a algunos autores a pensar que la experiencia religiosa puede ser engañadora o defectuosa. Y la razón para ello es que la realidad, y en particular la realidad última, no puede ser múltiple y mucho menos contradictoria. Frente a este problema, otros autores que intentan defender la validez cognitiva de la experiencia mística han creado teorías que permiten explicar cómo esto es posible pese a la contradictoriedad de dicha experiencia.

Mi objetivo en este artículo es presentar una respuesta alternativa a las que se han dado tradicionalmente. Mi propuesta consiste en mostrar que la diversidad y contradictoriedad de la experiencia mística no es un problema

para su objetividad porque la realidad última podría a la vez ser una y contradictoria. De esta manera, las experiencias místicas diferentes y contradictorias estarían dando cuenta de la realidad última tal cual es. En este sentido, mi propuesta es asumir una perspectiva dialetheista con respecto a la realidad última como respuesta al problema de la objetividad de la experiencia religiosa.

Mi trabajo está dividido en siete partes. En la primera parte presento el problema de la objetividad de la experiencia religiosa. En las partes segunda y tercera, presento las posturas que Carlos Miguel Gómez considera en su libro *Racionalidad y trascendencia: Investigaciones en epistemología de la religión* (2019). En las partes cuarta y quinta, considero las posturas propias de Carlos Miguel en su libro y de Juan Diego Morales en su conferencia titulada “The Ecology of the Knowledge of God” (2021) y hago algunos comentarios a ellas. En la última parte, presento mi propuesta dialetheista y algunas ventajas de dicha postura, y respondo a algunas posibles objeciones. Finalmente presento algunas conclusiones que se pueden sacar de este trabajo.

II. LA MIRADA CONSTRUCTIVISTA

Uno de los intentos importantes por responder al problema de la objetividad de la experiencia mística proviene, como lo dice Carlos Miguel en su libro (Gómez, 2019), de Steven Katz en su artículo “Language, Epistemology and Mysticism” (1978). Katz presenta una aproximación al problema que se basa en una especie de perspectiva kantiana-sociológica de acuerdo con la cual toda experiencia mística está mediada por los conceptos propios de la cultura y la tradición religiosa en la que el individuo se encuentra inmerso. En mi caso, por ejemplo, uno podría decir que mi experiencia con la comunión está mediada por la tradición en la cual crecí y a la cual pertenezco, el cristianismo católico. Lo mismo podría decirse de un hinduista que experimenta el nirvana –la liberación de todo sufrimiento o de los diferentes estados de reencarnación– a través de la unión e identificación de su alma (*ātman*) con Brahman o el Ser Universal.

O el budista que experimenta el nirvana como una vacuidad, que no implica la existencia de un Ser Supremo en ningún sentido. Cada una de esas experiencias, diría Katz, está mediada por los conceptos de cada tradición.

Pero esta explicación, como lo señala Carlos Miguel, resulta insuficiente pues hay casos de personas que han tenido experiencias místicas con una realidad última diferente a la de su tradición. Es el caso de Pablo de Tarso, cuya historia narrada en el Nuevo Testamento revela que, siendo judío, y más aún, alguien que perseguía a los cristianos, tuvo una experiencia de Cristo que cambió el rumbo de su existencia. O el caso del Buda, quien, viniendo de una tradición Brahmanica, tuvo una experiencia de iluminación que le reveló un nuevo camino, el dharma que conduce al final del karma y al final de todo sufrimiento. Según lo dice el propio Buda en el Majjhima Nikāya (MK): 26, en el Sutra "Ariyapariyesana Sutta" ("La noble búsqueda"), era difícil pensar en enseñar el nuevo dharma porque las personas de su tradición, en su estado anhelante y de ignorancia, no las entenderían. Este mismo fenómeno lo vemos también en personas que son ateas o agnósticas y, debido a una experiencia mística, aceptan en su corazón alguna religión como el islamismo, el judaísmo o alguna otra en particular.

Yo, personalmente, como Carlos Miguel, me permito dudar de que esta estrategia en general, la de suponer que toda experiencia mística esté mediada por conceptos, sea adecuada. Recorro ahora a una narración de una persona X a quien conozco:

Iba caminando. A medida que lo hacía todo tomaba más velocidad, sentía que mi cuerpo se movía más rápido y que el viento helado me golpeaba en la cara. Pensé en Brahman. Sentía todo en uno y me sentía imbuida en e idéntica con algo que estaba más allá de mí. Luego, cuando pensaba en eso sentía reticencias a reconocer que esa experiencia era de hecho la experiencia de Brahman, pero la palabra vino otra vez a mí. Como una confirmación. Luego, cuando hablé con alguien que sabía del tema, tuve la segunda confirmación al entender que la experiencia de ser uno e idéntico con Brahman es la experiencia de Brahman. La experiencia de ser todos nosotros uno e idénticos con esa conciencia universal que es Brahman.³

³Gellman (2019) afirma que en algunas ocasiones la persona que tiene la experiencia mística solo identifica el tipo de realidad que ha experimentado después de que dicha experiencia ha tenido lugar.

La cuestión es que esa persona no tenía antes de eso una relación con el brahmanismo. Lo más cercano a eso era su práctica de yoga que había iniciado hacía poco tiempo. Esto, me parece, muestra que no se necesita un background conceptual o cultural para tener una experiencia que podría considerarse mística. De modo que, aunque no tengo razones teóricas para asegurar que las experiencias cotidianas no estén mediadas por conceptos, como lo afirma Katz, tengo el reporte de alguien conocido que tuvo una experiencia que muestra que la experiencia mística, al menos en algunos casos, no lo está.

III. EL INEFABILISMO

La segunda postura que presenta Carlos Miguel es la que podría llamarse “inefabilismo”. De acuerdo con esta postura, una característica definitoria de la realidad última es que es inefable, es decir, que no es posible de ser descrita con palabras, tal vez solo en algunos casos a través de símbolos y analogías. Según los defensores de esta teoría, los textos sagrados de todas las religiones defienden la idea de que la divinidad o el vacío o el Ser Universal no pueden ser apresados por el lenguaje. Con base en esto, la respuesta al problema de la falta de carácter cognitivo de la experiencia mística, de su falta de objetividad y confiabilidad, consiste en decir que, dado que la realidad última es trascendente y es inaprehensible a través del lenguaje, las diferencias entre las descripciones que se hacen de ella no afectan su realidad. Esta idea se complementa con otra que es que “lo divino no tiene por qué obedecer a nuestra lógica” (Gómez, 2019, p. 134). Lo que esto quiere decir es que no podemos tener un conocimiento racional, en nuestro sentido de racional, de la realidad última. Los conceptos y las imágenes solo son una guía hacia ella, pero no pretenden describirla.

Yo dividiría este argumento en tres partes. La primera tiene que ver con la idea de que la realidad última no puede ser apresada por el lenguaje. Aquí me permito disentir. Pienso que la inefabilidad no es una característica intrínseca a la realidad última. No lo es en todos los casos. Debo reconocer

que hay veces en que la realidad última no puede ser descrita con palabras. Por ejemplo, aunque es cierto que hay lugares en la Biblia en que Dios afirma que no se podrá ver su rostro, y por tanto describirlo, hay otras que contradicen esta idea. Jacob, en su batalla contra el Ángel, dice que ha visto el rostro de Dios. Y en el Nuevo testamento Jesús dice que quien ve al Hijo, ve al Padre. Qué quiere decir él con esto es algo que no logro comprender. Sin embargo, si le creemos a sus propias palabras, la descripción que se hace de él y sus acciones estarían revelando a la divinidad.

Además, también, en este caso sirve el reporte de la experiencia de la persona X. Tal vez ella no tuviera el lenguaje para describirla de manera adecuada porque no pertenecía a esa tradición. Pero pudo describirla en sus propios términos. El viento helado, el movimiento cada vez más rápido, la palabra que retumbaba en su cabeza, la sensación de ser una con eso.

La segunda parte del argumento es que esa realidad última no tiene porqué obedecer a nuestra lógica. En esto sí estoy totalmente de acuerdo. Como lo mostraré más adelante, la lógica que serviría para dar cuenta de esa realidad última sería una diferente a la lógica clásica. Sería alguna de las llamadas lógicas paraconsistentes. La tercera parte tiene que ver con la idea de que la realidad última no es racional en nuestro sentido usual de racionalidad. En esto también estoy de acuerdo con los inefabilistas, pero de ello no hablaré aquí.

Carlos Miguel presenta otros argumentos en contra del inefabilismo. Por una parte, este supone que todas las descripciones que se puedan hacer de esa realidad última son igualmente inadecuadas. Según Carlos Miguel, no es claro que todos los predicados que puedan atribuirse a la realidad última sean igualmente inadecuados. De hecho, habrá unos que son más adecuados que otros. Por ejemplo, en su experiencia de Dios, habría sido poco acertado que Jacob describiera su experiencia como siendo una experiencia de un algo que no era una entidad. Justamente porque el Dios judeo-cristiano es una entidad. Lo mismo sucedería si la persona X, quien, según su propia descripción, tuvo una experiencia de Brahman, la describiera como siendo una experiencia con una entidad. Justamente porque Brahman no lo es.

Por otra parte, el inefabilismo supone que todas esas experiencias inefables lo son de una realidad común. Según Carlos Miguel, el hecho de que sean inefables no garantiza ni que las descripciones sean inadecuadas ni garantiza que sean todas experiencias de una misma realidad. Citando a Katz afirma que la inefabilidad:

No es la base sobre la cual se puedan comparar experiencias, ni concluir que diferentes experiencias tienen algo en común en el sentido en que sean casos de una situación igual o semejante o que sean experiencias de un objeto o realidad común. A pesar de que dos o más experiencias sean descritas como “inefables”, este término puede lógicamente corresponder a muchas experiencias opuestas e incomparables. (Katz, 1978, p. 48, citado en Gómez, 2019, p. 136)

Así, la idea de Katz y de Carlos Miguel es que la inefabilidad no es base suficiente para afirmar nada sobre la realidad última. Y esto lo entiendo porque, como lo sugiere Carlos Miguel (Gómez, 2017) haciendo uso de una cita de Godlove (1997), si son inefables, si no podemos decir nada sobre ellas, no tenemos nada que podamos verificar o falsar. Esto hace que, como lo dice Carlos Miguel, la inefabilidad no sea suficiente para reconciliar la pretensión de verdad con la diversidad de la experiencia mística.

Otro argumento que presenta Carlos Miguel es que suponer que la experiencia mística es inefable presupone ya que esta carece de un carácter cognitivo, lo cual es problemático si consideramos que en muchos casos las experiencias místicas le han proporcionado al místico “una manera de ver y una orientación que no tenía antes”:

Generalmente esta visión es transmitida a otros y a partir de esto se desarrollan una doctrina y una práctica religiosa que pueden ser incompatibles con las doctrinas y las prácticas fundadas en otras experiencias que también se declararon inefables. (Gómez, 2019, p. 137)

Este es el caso, como decía unos párrafos más atrás, del Buda quien, después de su iluminación comenzó a enseñar un dharma que era muy diferente al de su tradición Brahmanica. La conclusión de Carlos Miguel es que, aunque la perspectiva inefabilista reconoce que la experiencia mística

trasciende los conceptos y el lenguaje, se queda corta en la explicación que pueda dar acerca de la relación que existe entre eso que no se puede describir y las “las creencias con que una tradición pretende referirse a ello, lo cual no puede declararse como simplemente contingente”. En el caso de la persona X que describe su experiencia con Brahman, ella tuvo que recurrir a sus propias creencias y al lenguaje que conocía para poder describir la realidad de la cual tuvo la experiencia, y en buena medida tuvo que recibir ayuda externa para poder identificar su experiencia como una experiencia de Brahman. Es probable que esta descripción no se corresponda en su totalidad con la que haría un místico hinduista, pero muy probablemente podría decirse que no están muy lejanas la una de la otra y en lo básico corresponden a una misma realidad. En este sentido, podría decirse que la experiencia mística es discursiva y es conceptual, pero no está determinada por lo discursivo y lo conceptual.

IV. PRESUPOSICIONES METAFÍSICAS

Hasta aquí he presentado las posturas de las cuales Carlos Miguel hace una exposición en su libro. Ahora presento su propia perspectiva y la impresión que tengo de esta.

Según Carlos Miguel, la experiencia mística da origen a lo que él llama “presuposiciones metafísicas”. Esta idea la explica como sigue:

(...) el valor cognitivo de la experiencia mística no tiene que ver con el hecho de que provea cierta información sobre la realidad, sino en que instauro los fundamentos de diferentes formas de interpretar la realidad. En este sentido, lo que se da en la experiencia mística no es un aspecto de la realidad, sino la base de los principios para distinguir aspectos de la realidad. (Gómez, 2019, p. 138)

Lo anterior quiere decir que la experiencia mística no es una generadora de creencias o teorías acerca del mundo que tienen una dimensión proposicional, esto es, que pueden ser verdaderas o falsas, verificadas o falsadas, sino que lo que ella genera son los principios sobre los cuales se fundan esas creencias y esas teorías y, además, dicta, si se puede decir así,

lo que podrían ser los criterios y las evidencias que servirían para verificar o falsar esas creencias o teorías. A esto lo llama Carlos Miguel una “dimensión no proposicional” (Gómez, 2017 y 2019). Esta dimensión no proposicional de la experiencia mística (o de la creencia religiosa a la que da origen la experiencia mística –más tarde hablaré de eso–) es lo que constituye el carácter cognitivo de esta última en la medida en que, aunque ella misma no produce un conocimiento de la realidad (dimensión proposicional) hace de ella una experiencia que es fundadora de conocimiento (dimensión no proposicional).

En este sentido, por ejemplo, mi experiencia de la eucaristía no estaría generando en mí la creencia de *que* Jesús está ahí sanándome⁴, un contenido que podría ser verificado o falsado, sino que lo que generaría sería una cierta estratificación ontológica, estaría revelándonos “diferentes niveles ontológicos y órdenes de realidad” (Gómez, 2019, p. 139).

En otras palabras, nuestra experiencia estaría estableciendo las categorías de lo que existe y de lo que significa existir, pero no constituiría una descripción de la realidad que pudiera ser evaluada frente a una cierta evidencia. Esta idea la toma Carlos Miguel de Durkheim, quien habla de las categorías que sirven para organizar y dar sentido a la experiencia cotidiana, y de Collingwood, quien habla de “presuposiciones absolutas” para referirse a “los instrumentos que hacen posible la interpretación y la descripción de los rasgos más generales de la realidad y la experiencia” (Gómez, 2019, p. 104).

La postura de Carlos Miguel genera en mí dos inquietudes. En primer lugar, pienso que de hecho puede haber experiencias místicas que dan origen a esos principios organizadores y reguladores de la realidad, pero no todas ellas tienen este carácter. Por ejemplo, en el caso de Gautama Buda, en su experiencia, él recibió mensajes que le llevaron a proponer un nuevo camino para llegar al Nirvana, el camino para evitar el sufrimiento. Esta experiencia tiene un carácter cognitivo pues, aunque algunos de estos

⁴ Escribo en itálicas la palabra “que” justamente porque esta indica que lo que sigue es una proposición. Es decir, algo que puede ser verdadero o falso.

mensajes tienen un carácter normativo –son reglas de conducta–, otros son proposiciones que pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas. Es lo que sucede, por ejemplo, en su iluminación, en la que recibe el mensaje de que debe enseñar un nuevo dharma –lo cual tiene un carácter normativo–, pero al mismo tiempo recibe el mensaje de que las personas de su tiempo son demasiado tercas e ignorantes para entenderlo –lo cual puede ser verdadero o falso. También ocurre con los Sutras, que son verdades que tuvieron su origen en dicha experiencia y que se complementan con un consejo para la vida. Lo mismo ha sucedido con otros místicos reconocidos a quienes la experiencia que han tenido los ha llevado a cambiar su propio estar en el mundo, y algunas de las cuales se han caracterizado por la transmisión de mensajes dirigidos a toda una comunidad.

La segunda inquietud que genera en mí el texto de Carlos Miguel es de carácter hermenéutico. No es claro para mí si cuando él se refiere a la “dimensión no proposicional” y a su carácter fundante le atribuye esta característica a la propia experiencia mística o a las creencias religiosas que se generan a partir de la experiencia mística. Digo esto porque en el capítulo en el que trata el asunto de las presuposiciones metafísicas clasifica como tales a las creencias religiosas y no a las experiencias místicas.

V. LA ECOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

En “The Ecology of the Knowledge of God” (2021), Juan Diego presenta una postura que combina una teoría sobre el conocimiento y una teoría acerca de la realidad última, que, juntas, le permiten defender la idea de que la experiencia mística tiene un carácter cognitivo. Su propuesta con respecto al conocimiento es que la mente emerge de la interacción entre cerebro, cuerpo y mundo. Esto implica que todo conocimiento es situado, depende de las condiciones físicas del organismo y del ambiente en el que se encuentra (contexto físico, cultural, social, etc.), es, ante todo, un conocimiento práctico y es limitado (Ryle [1949] 2009; Wittgenstein PI y OC; Taylor, 1985; Varela, Thompson & Rosch, 1991; Clark & Chalmers, 1998;

Gallagher 2020; de Sousa Santos, 2016, 2018). Su propuesta con respecto a la realidad última es que hay una realidad única que posee infinitas características y que está compuesta por infinitos niveles y capas los cuales son compatibles y se complementan los unos a los otros.

La reunión de estas dos teorías le permite a Juan Diego decir que los místicos de las diferentes tradiciones, desde su conocimiento situado, pueden conocer diferentes características, capas y niveles de esa realidad y que las distintas experiencias crean un conocimiento que es esencialmente “limitado, cooperativo e integrativo en su intento por conocer las infinitas capas y aspectos de Dios.”. De esta manera, la diversidad de la experiencia mística no constituye ningún impedimento para la objetividad de la experiencia porque cada místico, en su limitación, está conociendo un aspecto de esa realidad última y la cooperación e integración de todas las experiencias puede dar un conocimiento cada vez más profundo de esa realidad.

Sobre esto tengo dos cosas que decir. En primer lugar, me parece que la propuesta de Juan Diego sobre el carácter situado y primariamente práctico del conocimiento abre el camino para pensar en la posibilidad de que no solo nosotros, seres humanos, podamos tener experiencias místicas. La idea de que la mente, y por tanto el conocimiento, emergen de la interacción entre cerebro, cuerpo y mundo me lleva a pensar que tal vez seres con diferentes tipos de “cerebros” o lo que sea que los conecta con los sentidos y el mundo físico y les permite procesar la información, con diferentes tipos de “cuerpo” y localizados en diferentes tipos de mundo, es decir, diferentes tipos de vidas, puedan tener encuentros con la realidad última y tener un conocimiento religioso objetivo. Esto puede sonar un poco extraño, pero bien sabemos que el cerebro, tal y como nosotros lo conocemos, no es el único medio de contacto entre los seres y el mundo que los rodea. También, sabemos que los diferentes seres tenemos diferentes tipos de cuerpos. Y diferentes tipos de vida viven en diferentes ambientes y contextos y es probable que esto también sea cierto para tipos de vidas que aún no conocemos.

En segundo lugar, con respecto a su teoría acerca de la realidad última, me parece que tiene la ventaja –o lo que para muchos sería un problema– de que puede llevar a pensar que esa realidad última podría tener características que se contradicen las unas a las otras. Si esas características son infinitas, ese infinito puede (o tiene que) incluir una cosa y su negación. Para mí esto no es un problema, y me da pie para pasar a mi propia propuesta que tiene que ver con mostrar que es posible pensar que existe una única realidad última que es y que no es. Una realidad última a la cual se le pueden atribuir predicados contradictorios que forman una unidad.

VI. DIALETHEISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA

Hasta aquí he hecho una pequeña introducción a las distintas teorías con las cuales se ha intentado explicar cómo es posible que la experiencia mística tenga un carácter cognitivo, es decir, nos permiten conocer la realidad última, a pesar de la diversidad y hasta contradictoriedad en ese tipo de experiencia. Mi intención ha sido mostrar que la mayoría de ellas hacen generalizaciones que, por lo menos en lo que se puede ver en algunas experiencias, no se cumplen. En primer lugar, no todas las experiencias místicas están determinadas conceptual y culturalmente. En segundo lugar, no todas son inefables. En tercer lugar, no todas tienen un carácter fundacional en la medida en que pueden ser verificadas o falsadas.

Con respecto a la teoría de Juan Diego, la ecología del conocimiento de Dios, considero que puede ser muy fructífera por dos razones. En primer lugar, permite pensar que seres distintos a nosotros, seres humanos, pueden tener experiencia de lo divino o, por el contrario, de la vacuidad, entendida esta, según la filósofa Lina Marcela Cadavid, en su presentación de su investigación: “Zazen, una ética desde la vacuidad”, como vivir en un permanente fluir, sin expectativas y no automatizados. En segundo lugar, permite pensar que es posible que exista una realidad última que tiene características contradictorias. Y aquí va mi propuesta.

Mi propuesta es que es posible pensar la realidad última como una unidad que puede ser descrita atribuyéndole predicados contradictorios, la cual puede ser percibida directamente, aún cuando nuestra percepción esté limitada por nuestras condiciones como seres humanos o como seres de otro tipo, a través de un sentido que yo llamaría *sentido interno*. Este sentido es distinto al *sensus divinitatis* de Calvino en la medida en que este está presente no solo en individuos religiosos sino también en ateos y agnósticos, y puede estarlo también en otros tipos de seres. Desde esta perspectiva, las percepciones contradictorias que tenemos pueden ser percepciones de algo real y nos pueden dar un conocimiento de eso real, de esa realidad última, porque ella puede ser en sí misma una unidad contradictoria.

Pero ¿qué quiero decir con esto de que la realidad última puede ser una unidad contradictoria? Empecemos por la noción de contradicción. Una contradicción es una oración de la forma:

$P \wedge \neg P$, donde “ \wedge ” se lee como “y”⁵ y “ \neg ” como “no”.

Esto quiere decir que una contradicción es la conjunción formada por una oración y su negación. Esto puede entenderse como diciendo que una contradicción es una oración que es verdadera y falsa al mismo tiempo. Un ejemplo de esto es cuando decimos que la manzana es roja y que no es roja al mismo tiempo. O como cuando, hace unos días, dije que no me gustaban las cosas floridas y cuando miré a mi alrededor vi que toda mi casa está llena de flores. Esta última situación podría traducirse en Susana diciendo: me gustan las cosas floridas (P) y no me gustan las cosas floridas ($\neg P$) al mismo tiempo. Podría pensarse que lo que sucede es que me gustan en un sentido y en otro no. Pero no. Lo que yo dije fue: no me gustan las cosas

⁵ Hay que tener en cuenta aquí que la “y” a la que se hace referencia en esta conjunción es una “y” en la cual ambas partes están presentes al mismo tiempo. Esto es, que no implica una sucesión, una temporalidad, como en el caso de “me baño y saco a los perros al parque”, en el que una acción se da después de la otra. En el caso de las experiencias de diferentes personas con las distintas realidades últimas, no se dieron al mismo tiempo, pero si las tomamos todas como un individuo, abstraído de toda temporalidad, podría decir que todas esas realidades existen en un mismo mundo.

Como una generalización. Lo cual se ve contradicho por el hecho de que hay cosas floridas, como las flores que están en mi casa, que me gustan, y mucho⁶.

En el caso de la realidad última, se trataría de oraciones como:

- -La realidad última es una divinidad que es una persona (P) y la realidad última es una divinidad que no tiene nada de personal (\neg P).
- -La realidad última es una divinidad (P) y la realidad última no es una divinidad.

Si tomamos a la humanidad y a otros seres como un solo individuo, la primera sería una oración dicha por un individuo que tiene la experiencia de la realidad última como el Dios personal del Cristianismo, el Judaísmo y el Islamismo, y a la vez la experiencia de Brahman, que no es un Dios personal. Lo mismo podríamos decir de alguien que tiene la experiencia de la realidad última como las deidades yoruba o de las religiones ancestrales, en las que las deidades son, de alguna manera, personificadas, y la experiencia de Brahman que, como dije, es impersonal. La segunda sería una oración dicha por un individuo que tiene la experiencia de la realidad última como un Dios personal y la experiencia del fluir y la ausencia de sufrimiento del Nirvana, que es una realidad última que no implica la existencia de ninguna divinidad.

Si tomamos todas estas características que se le atribuyen a la realidad última, experimentadas de manera directa a través del sentido interno, y tenemos en cuenta que todas esas características contradictorias están unidas en una conjunción, tenemos que todas las descripciones de esa realidad forman una unidad. Porque la conjunción lógica forma una unidad. La conjunción lógica reúne en una unidad a los componentes contradictorios y toma las dos descripciones que se hacen de la realidad como ambas verdaderas.

⁶En lógica, una oración de la forma "Algun(os) X no son Y" contradice una oración de la forma "Todos los X son Y". En este caso sería algo así: Todo lo florido es feo y algunas cosas floridas no lo son, donde el "algunas... no" contradice la generalización que implica decir "todas... son".

Esta propuesta está basada en una teoría sobre las contradicciones que se conoce como “dialetheismo”. Según la lectura tradicional o estándar de la lógica clásica, todas las contradicciones son falsas porque uno de sus componentes es verdadero y el otro falso. Para el dialetheismo, hay contradicciones que son verdaderas, pues ambos componentes de algunas contradicciones son verdaderos. Así, mientras que, para la lógica clásica, en la conjunción $P \wedge \neg P$, si el valor de verdad de P es verdadero el valor de verdad de $\neg P$ debe ser falso, para un dialetheista, que usa lógicas como LP (Logic of Paradox) o FDE (First Degree Entailment), los valores de tanto P como $\neg P$ pueden ser b , que se toma como un valor verdadero. Esto es difícil de explicar y puede sonar muy técnico, pero voy a intentar hacerlo.

Toda teoría⁷ tiene una lógica de base o lógica subyacente. El dialetheismo tiene como lógica subyacente de las teorías dialetheistas⁸ una lógica no clásica, una lógica paraconsistente⁹. Puede ser Logic of Paradox (LP) o First Degree Entailment (FDE) que, a diferencia de la lógica clásica, no tienen dos valores, v (verdadero) y f (falso), sino que tienen tres, como LP, o al menos tres, como FDE: v , f , y b , donde “ b ” se lee como “both”, tanto verdadero como falso. Basado en esa lógica de al menos tres valores, el dialetheismo le puede asignar el valor b tanto a P como a $\neg P$ porque cada una de ellas puede ser tanto verdadera como falsa. Teniendo ellas, ambas, el valor b , por las condiciones de verdad de la conjunción según las cuales una conjunción es verdadera cuando ambos componentes son verdaderos, el valor de la conjunción $P \wedge \neg P$ es b , que se considera un valor verdadero. Esto es lo que quiere decir que para los dialetheistas hay algunas contradicciones que son verdaderas.

Hay que recalcar que para dialetheistas como Graham Priest, (2006a; 2006b),

⁷Una teoría es un conjunto de oraciones que está cerrada bajo la noción de consecuencia lógica. Esto quiere decir que todas las oraciones que se deducen de las que están en la teoría hacen parte de la teoría.

⁸Una teoría dialetheista sería una teoría que incluye contradicciones verdaderas.

⁹Una lógica paraconsistente es una lógica que, a diferencia de la llamada lógica clásica, acepta contradicciones y de ellas no deriva cualquier cosa que se pueda decir dentro del lenguaje de la teoría.

Je Beall (2009) y otros, solo “algunas” contradicciones son verdaderas. No todas lo son. Las que son verdaderas deben cumplir con dos requisitos. En primer lugar, deben ser contradicciones en las que cada uno de los componentes tiene un soporte evidencial, sea empírico, textual o argumentativo. En el caso de las contradicciones que tienen que ver con la realidad última se trata de una evidencia empírica. Tanto P como $\neg P$ están respaldadas por un cierto tipo de experiencia. La experiencia mística. En segundo lugar, la contradicción no debe poder tener una solución, es decir, no debe poder mostrarse que solo uno de los dos lados de la contradicción es verdadero o que la contradicción es meramente aparente.

En el caso de la realidad última, vemos que los individuos tienen este tipo de experiencias y que estas experiencias se niegan la una a la otra, con lo cual no es posible decir que la una sea verdadera y la otra falsa. También, como hemos dicho, a esos distintos tipos de experiencia les corresponde una realidad que no es reducible a la otra. No es posible reducir la experiencia de una realidad personal a la experiencia de una realidad no personal y viceversa, ni una realidad divina a una realidad no divina y viceversa. Ni tampoco podría decirse que en un caso se está usando el término “divinidad” o “persona”, por ejemplo, en un sentido y en otro caso en otro sentido. Lo cual muestra que la contradicción no es meramente aparente.

Como para dejar las cosas un poco más claras. Antes he dicho que la propuesta de Juan Diego de una realidad con infinitas características, niveles y capas que son compatibles y complementarias entre sí y que puede ser percibida por seres humanos con una mente que está corporizada da paso a mi propuesta. En lo que sigue explico por qué.

Por una parte, aunque él restringe la experiencia mística a los seres humanos, su propuesta de una mente corporizada me permite a mí extender la experiencia mística a otros seres, sean ellos de cualquier naturaleza. Por otra parte, él considera la existencia de infinitas características de la realidad última que son diferentes, pero aún así compatibles y complementarias. El hecho de que sean infinitas me da pie a

mí para pensar que esa infinitud puede (o tiene que) incluir características que son contradictorias. Así, esa realidad última puede, de acuerdo con esta concepción, ser contradictoria y ninguna de las partes de la contradicción tiene por qué dejar por fuera a la otra. Lo anterior estaría negando el hecho de que todas las características de la realidad última que se experimentan tengan que ser compatibles y complementarias. Más allá de esto, lo que hago aquí es presentar una teoría sobre las contradicciones verdaderas que permite entender este fenómeno.

El profesor Guillermo Páramo (1989, 2004) ha propuesto en algunos de sus escritos un tratamiento de los mitos de comunidades indígenas y lo que él llama mitos del cristianismo como la encarnación y la trinidad, a partir de lógicas paraconsistentes. Mi propuesta aquí es extender dicho tratamiento a la comprensión de la experiencia mística y la realidad última, haciendo uso de herramientas lógicas un poco diferentes de las que propone el profesor Páramo. Mientras él propone hacer uso del sistema C1 del profesor Newton da Costa (lógico y filósofo brasileño), que es una lógica paraconsistente que aborda las contradicciones desde un punto de vista sintáctico, yo propongo, a partir del dialetheísmo, hacer uso de sistemas que tratan las contradicciones desde un punto de vista semántico, como son los sistemas LP y FDE.

Desde un punto de vista filosófico, una ventaja de mi propuesta sobre la de Páramo es que, mientras la lógica C1 es una lógica paraconsistente débil, es decir, supone que las contradicciones son temporales y pueden ser a la final resueltas, las lógicas LP y FDE dan soporte a la idea dialetheísta (paraconsistencia fuerte) de que las contradicciones dadas son permanentes. Que es justamente lo que se puede ver que sucede con respecto a la realidad última y a la experiencia mística, si se tiene en cuenta que las contradicciones en la experiencia no se pueden resolver escogiendo uno de los dos lados de la contradicción, ni disolver mostrando que una de las experiencias puede reducirse a la otra o mostrando que en su descripción se usan términos en dos sentidos distintos.

VENTAJAS

A hora bien, ¿qué ventajas tiene esta perspectiva sobre las otras que he presentado?

En primer lugar, a diferencia de la perspectiva constructivista, para la cual toda experiencia está predeterminada, la perspectiva dialetheista permite incluir como experiencias místicas experiencias espontáneas, que no están determinadas por conceptos o elementos culturales o sociales. Además, a diferencia de ésta, para la cual todo depende de alguna manera del individuo y la realidad última termina siendo casi que una fantasía, la postura dialetheista permite que la realidad última realmente se manifieste a los individuos.

En segundo lugar, a diferencia del infabilismo, la perspectiva dialetheista reconoce la posibilidad de que las distintas realidades últimas puedan ser descritas, y con esto abre la posibilidad de que las experiencias místicas tengan un valor cognitivo. Cosa que el infabilismo niega de entrada.

En tercer lugar, a diferencia de la teoría de las presuposiciones metafísicas, deja abierta la posibilidad de que algunas descripciones de experiencias místicas puedan ser verificadas o falsadas.

En cuarto lugar, deja abierta la posibilidad de que otros tipos de seres distintos a los seres humanos puedan tener experiencia de esa realidad última. Las realidades que estos seres no humanos experimentan podrían ser diferentes y hasta contradecir las nuestras, pero debido a que, desde la perspectiva dialetheista, descripciones contradictorias pueden formar una unidad, las propiedades de esa realidad que ellos experimentarían a través de lo que en ellos fuera su sentido interno haría parte de esa unidad.

Y, por último, la teoría de la ecología del conocimiento de Dios explica la unidad de la realidad última diciendo que lo que percibe el místico son características, capas y niveles de ésta que forman una unidad siendo diferentes mas no contradictorios sino compatibles y complementarios.

La perspectiva dialetheista, en cambio, respeta la contradictoriedad de las experiencias místicas sin que eso implique que la realidad última es múltiple.

CRÍTICAS

Contra esta propuesta puede objetarse que las contradicciones no son lógicamente aceptables y que, por tal motivo, sería ilógico o absurdo pensar que la realidad última pueda ser una unidad de realidades contradictorias. Mi respuesta a esto es que hay lógicas, las llamadas lógicas paraconsistentes, de las que ya he hablado, que muestran que es posible incluir contradicciones en una teoría sin que de esta se deriven absurdos porque en ellas no vale el principio de explosión. El principio de explosión dice que de una contradicción en la teoría puede deducirse cualquier cosa, lo cual lleva a afirmar absurdos como que la Virgen María es un huevo frito o que la luna está hecha de queso morado. En una lógica en que este principio no es válido tales conclusiones no pueden derivarse. Los detalles técnicos me los reservo aquí, pero pueden encontrarse en algunos de mis escritos (Gómez, 2016; 2017; 2020) y en toda la literatura que hay sobre el tema.

Podría considerarse también que una descripción de la realidad última que es contradictoria es un sinsentido, está hecha de cadenas de palabras que no dicen nada. Mi respuesta es que los críticos de las contradicciones afirman que las contradicciones son falsas. Y para poder afirmar que las contradicciones son falsas, así como para afirmar que son verdaderas, se necesita por lo menos entender lo que se dice cuando se dice una contradicción. Para decirlo en términos del segundo Wittgenstein, por lo menos hay que saber cómo se usa la expresión.

Otra posible crítica puede encontrarse en el libro de Carlos Miguel. Ahí él afirma lo siguiente refiriéndose a los problemas que señalan los críticos del valor cognitivo de la experiencia religiosa:

¿Cómo podrían predicados incompatibles referirse al mismo objeto? O bien diferentes experiencias tienen diferentes referentes, en cuyo caso ninguna podría pretender ser una forma de contacto con la realidad última, o solo una de las experiencias es válida (lo cual no puede establecerse, como hemos dicho, sin apelar a las creencias generadas por esa misma experiencia y de ese modo no hay forma de decidir entre la pretensión de exclusividad de tradiciones rivales), o, por último, la experiencia religiosa (y las creencias basadas en ellas) carece de valor cognitivo. (Gómez, 2019, 124-125)

La idea general aquí es que, por ser contradictorios, los predicados que se atribuyen a esa realidad última no pueden referir a un mismo objeto. Y se puede interpretar lo que sigue como diciendo: o bien ninguno de esos predicados es verdadero. O bien solo uno de ellos lo es. O bien la experiencia religiosa carece de valor cognitivo. Si esto se toma como una objeción a mi propuesta, como diciendo que es imposible que predicados contradictorios refieran a un mismo individuo, mi respuesta es que se trata de una petición de principio o de un argumento circular. Porque, justamente, lo que el dialetheísmo muestra es que oraciones contradictorias pueden ser ambas verdaderas, lo cual quiere decir que predicados contradictorios pueden ser verdaderos sobre un mismo objeto.

Como estas, hay otras críticas que tienen que ver con la idea misma de contradicción que no voy a presentar aquí. Me interesa más bien tocar otras dos. Un problema que puede surgir, en el terreno de las religiones monoteístas es que esta perspectiva parece implicar un politeísmo. Si las diversas descripciones contradictorias de la realidad última son todas verdaderas, esto implica que hay múltiples dioses, lo cual atenta contra el monoteísmo. Mi respuesta es que esto no es así, que no hay politeísmo, porque, de acuerdo con la perspectiva dialetheísta que aquí propongo, la realidad es una. Es lo que es y no es al mismo tiempo. Y, según el dialetheísmo, lo que es y no es al mismo tiempo forman una unidad que es verdadera. La unidad que se da en la conjunción de lo que es y no es.

Por otro lado, podría decirse que esta postura lleva a una especie de relativismo en el que todo vale y no se puede decir cuál es la religión verdadera. A esto respondo que sí. En mi propuesta todas las religiones son

verdaderas, pero forman una unidad. El relativismo solo es un problema cuando se quiere defender que una religión está por encima de las otras. Pero en un mundo plural, como es el deseable y por el cual abogo, esta no es una idea que tenga mucho sustento.

VII. CONCLUSIONES

En este texto he mostrado que el hecho de que haya experiencias sobre realidades últimas distintas y hasta contradictorias no impide pensar que esa experiencia tiene un valor cognitivo. Esto es, que nos permite conocer esa realidad última. La razón para ello es que esa realidad última puede pensarse como siendo contradictoria, tal como se manifiesta en las diferentes experiencias –humanas o no humanas–, y a la vez una.

Para mostrar esto me he apoyado en el dialetheismo, que es una teoría sobre las contradicciones que dice que hay casos (no en todos) en los cuales las contradicciones pueden ser verdaderas; esto es, que tanto la afirmación como la negación de una oración pueden ser a la vez verdaderas. Y he mostrado que experiencias místicas contradictorias pueden considerarse como verdaderas porque, primero, cada uno de los lados de la contradicción tiene un soporte evidencial –una experiencia mística– y, segundo, porque las experiencias contradictorias de los distintos individuos son de tal tipo no pueden ni resolverse ni disolverse.

Por último, he mostrado que, pese a que las experiencias son contradictorias, es posible decir que ellas se refieren a una realidad única pues, cuando se habla de contradicciones se habla de una conjunción de elementos contradictorios, y esa conjunción indica que hay una unidad de los mismos. Y, justamente, lo que afirma el dialetheismo es que esa conjunción es verdadera. De esta manera, entre otras cosas, la propuesta que aquí presento se salva de la posible acusación de que soporta un cierto politeísmo. El politeísmo podría ser una de las realidades que se experimentan –alguien podría tener la experiencia de muchos dioses– pero no sería el resultado final de esta propuesta.

Termino mi texto con el siguiente relato Murui-Muina (Uitoto) que el profesor Fernando Urbina nos regaló en una conferencia:

Yo mezclo la coca y el yarumo

*Todo lo fuerte es simple
Y su peso aniquila.
Con la mezcla la vibración primera
Se suaviza y humana.
Revolviendo sonido y silencio
Se encuentra, meditando
La palabra más justa.
Así:
Coca y ceniza
Tabaco y sal de monte
Mujer y hombre
Abajo y arriba
Águila y serpiente
Crudo y cocido
Izquierda y derecha sonido y silencio...
Y la palabra hecha de sonido y silencio.*

Así, ¿por qué temer a la idea de una realidad última contradictoria si, como lo sugiere el relato Uitoto, la realidad es contradictoria y la palabra nace de los contrarios?

REFERENCIAS:

BEALL, JC

(2009) *Spandrels of Truth*, Oxford University Press, Oxford

CADAVID, L. M.

“Zazen: una ética desde la vacuidad”, ponencia sobre adelantos de investigación presentados en el Coloquio de Filosofía de la Religión y la Espiritualidad 2021, organizado por la Universidad del Bosque, Universidad Nacional, Red Colombiana de Filosofía de la Religión y Revista Horizonte Independiente.

CLARK, A. & CHALMERS, D.

(1998): “The Extended Mind.”, en *Analysis* 58.1: 7-19.

COLLINGWOOD, R. G.

(2014) *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

GALLAGHER, S.

(2020) *Action and Interaction*. Oxford: Oxford University Press.

GELLMAN, J.

(2019) “Mysticism,” in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism/>>.

GODLOVE, T.

(1997) *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief: The Framework Model from Kant to Durkheim to Davidson*. Georgia: Mercer University Press; Macon.

GÓMEZ, C. M.

(2019) *Racionalidad y trascendencia: Investigaciones en epistemología de la religión* (Edición en español) (p. 136). Editorial Universidad del Rosario. Edición de Kindle.

–(2017) “Ambigüedad religiosa, diversidad y racionalidad”, en *Ideas y Valores*, Vol LXVI, No 164, pp. 55-77.

GÓMEZ, S.

(2020) “Contradictions and Rationality: An Analysis of Two Biblical Cases”, en *Beyond Faith and Rationality, Essays on Logic, Religion and Philosophy. Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Culture*, Eds. Ricardo Souza Silvestre, Benedikt Paul Göcke, Jean-Yves Béziau and Purushottama Bilimoria, 34, Switzerland, Springer, 153-69.

–(2017) “Algunos supuestos lógicos en el pensamiento de Kierkegaard y el carácter existencial de la fe”, en *¿Ciencia o religión? Exploraciones sobre las relaciones entre razón y fe en el mundo contemporáneo*, Eds. Carlos M. Gómez, Raúl E. Meléndez and Luis Fernando Múnera SJ., Bogotá, Editorial Universidad del Rosario y Editorial Pontificia Universidad javeriana, 119-39.

–(2016) “Contradicciones y racionalidad: Susana y los viejos jueces y la resurrección de Jesús, un estudio de casos”, en *Racionalidad, Lenguaje y Acción: Aproximaciones Analíticas*, Ed. José Andrés Forero Mora, Bogotá, Uniminuto.

MORALES, J. D.

(2021) “The Ecology of the Knowledge of God”, conferencia presentada en el *Global Philosophy of Religion Conference 2021* (online), financiada por la John Templeton Foundation y organizada por la Universidad de Birmingham y Closer to Truth.

PÁRAMO, G.

(2004) “Lógica paraconsistente y el mito chamánico”, en *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*, pp. 39-69. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

–(1989) “Lógica de los mitos: lógica paraconsistente, una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito”, en *Ideas y Valores*, Vol 38, Número 79, pp. 27-67.

PRIEST, G.

(2006a) *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford University Press, Oxford.

–(2006b) *In Contradiction* (2a ed.), Clarendon Press, Oxford.

RYLE, G.

([1949] 2009) *The Concept of Mind*. 60th Anniversary Edition. New York: Routledge.

SATYANARAYANA, D.

(2015): "Preface," *Tattva Sandarbha: Vaisnava Epistemology and Ontology*. Traducción y comentarios por Satyanarayana Dasa, Sheetal Chaya: Jiva Institute of Vaishnava Studies.

SANTOS, B.

(2018): *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham and London: Duke University Press.

–(2016): *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. New York: Routledge.

TAYLOR, CH.

(1985): *Human Agency and Language*, McGill University, Montréal: Cambridge University Press.

VARELA, F., THOMPSON, E. & ROSCH, E.

(1991): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.

WITTGENSTEIN, L.

(1969): (OC) *On Certainty*. Oxford: Blackwell.

WITTGENSTEIN, L.

([1953] 1997): (PI) *Philosophical investigations*. Oxford, UK: Blackwell.